# أثر إمام الحرمين الجويني في الفقه الإسلامي
# ( الدستوري ، المالي والجنائي )

بقلم
أ/ الطيب بن حرز الله
كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية
جامعة باتنة - الجزائر

## ملخص البحث

من خلال هذه الورقة نريد أن نبين حقيقة ربما غابت عن الكثير من المهتمين بشأن الفقه السياسي الإسلامي، وهي أن ما قدمه الماوردي لا يمثل لوحده النظرية السنية في الخلافة، وهذا ما أثبته أحد العلماء الذين عاصروا الماوردي وهو إمام الحرمين الجويني ( ت 478 هـ) الذي ألف كتاباً في صميم الفقه السياسي الإسلامي سماه " غياث الأمم في التياث الظلم". وقدم الجويني في هذا الكتاب نقداً للنظرية السياسية الإسلامية التي كانت سائدة في عصره ويمثلها الماوردي، كما أنه أحدث تغييرات هامة في المنهج الأصولي حيث أعاد ترتيب الأولويات في هذا المنهج، وأظهر للناس بعداً مقاصدياً كان مختفياً وراء الرسوم والقيود المذهبية، وبهذا العمل فإن إمام الحرمين كان له أثر عظيم على الفقه السياسي الإسلامي.

## Résumé

la loi politique islamique a passé depuis sa naissance par plusieurs étapes, la plus importante était l'étape de constitution par le savant chafiai « el mawardi » qui a écrit un livre nommé: el ahkam alsoultanya, ce livre est consideré par la plupart des savants comme l'introduction pour comprendre la lois politique islamique, et « el mawardi » aussi consideré comme le fondateur de la théorie politique islamique.

En effet il y a d'autre savant qui représente la théorie politique islamique comme : imam al haramayn al djoouayni , qui a écrit un livre sur la politique juridique, il a présenté une critique sur la théorie politique islamique , et par contre a déposé une nouvelle méthodologie pour traiter les différents problèmes : constitutionnels, financières et pénales.

## تمهيد

يقسم الباحثون الفكر السياسي الإسلامي إلى ثلاثة أصناف: صنف يدور حول الخلافة والإمامة، وصنف موضوعه الآداب السلطانية ونصائح الملوك، وصنف أقرب إلى الفلسفة منه إلى السياسة. الأول نشأ من خلال النقاش حول أزمة الخلافة التي تفاقمت بعد مقتل عثمان – رضي الله عنه- وتحولها إلى ملك وراثي، وهذا استمر قروناً عديدة كموضوع من موضوعات علم الكلام والفقه. والثاني ظهر كأهم عنصر نقل من التراث الفارسي عقب انتصار الثورة العباسية واحتلال عناصر من أصل فارسي مواقع هامة في الدولة. بينما ظهر الصنف الثالث في البداية في صورة نصوص مترجمة لبعض فلاسفة اليونان كنوع من رد الفعل على هيمنة الأدبيات السلطانية الفارسية على ساحة التفكير السياسي في أوساط النخبة، ثم كجزء من فلسفة توفيقية تدمج الدين في الفلسفة.

وإذا استبعدنا العنصرين الثاني والثالث من دائرة الفكر السياسي الإسلامي باعتبارهما عنصرين أجنبيين عن الثقافة الإسلامية التي تتخذ من الوحي المصدر الأساس للمعرفة، فيكون الفكر السياسي الإسلامي مجسداً في الفقه السياسي الإسلامي أو فيما عرف باسم السياسة الشرعية وكلمة السياسة في عرف الفقهاء مفهوم شامل يتناول جميع القضايا المتعلقة بتسيير شؤون الدولة كالقضايا الدستورية والمالية والجنائية .

هذا وقد مر الفقه السياسي الإسلامي - منذ نشأته - بعدة مراحل كان أهمها مرحلة التأسيس التي تمت على يد الفقيه الشافعي أبي الحسن الماوردي (ت 450 هـ) الذي ألف كتاباً يندرج ضمن التشريع السياسي الإسلامي بعنوان "الأحكام السلطانية"، وحظي هذا الكتاب باهتمام الباحثين من المستشرقين، واعتبروه المدخل الأساسي لفهم الفكر السياسي الإسلامي، بل وتذهب بعض الآراء إلى اعتبار الماوردي المؤسس للنظرية السنية في الخلافة.[1]

وانعكس هذا الاهتمام من المستشرقين على الباحثين الإسلاميين في الفكر السياسي الإسلامي، ولقد كان للمستشرقين دور خطير في تحديد المصادر الإسلامية في علم السياسة، وتعريف من هم المفكرون السياسيون الذين يجب أن يكونوا موضع الدراسة والاهتمام؛ هذه الحقيقة توصل إليها

أحد الباحثين المعاصرين حيث كشف في دراسة استقرائية للفكر السياسي الإسلامي المعاصر أن كتاب" الأحكام السلطانية "حقق أعلى نسبة تكرار، حيث تكرر وروده في خمسة وخمسين (55) كتاباً من أصل أربعة وسبعين (74) كتاباً ألفت في الفكر السياسي الإسلامي أي بنسبة (74 %) [2].

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب تعرض للعديد من الانتقادات، فقد وصفه المستشرق "بروكلمان" بأنه قدم في كتابه الأحكام السلطانية مجرد «عرض مثالي محض، وشرح وصفي للأحوال السياسية السائدة في عصره»[3]، وكما وصفه المستشرق "غرينباوم" «اقتصر فقط على وصف الواقع دون التفاعل معه»[4]، ونفس الملاحظة أبداها المستشرق "مالكوم كير" الذي يرى أن كتاب الأحكام السلطانية « جاء خالياً من أي برنامج عملي لإصلاح الواقع »[5].

وعلى العموم تعرض المنهج المطبق على كتاب "الأحكام السلطانية" وعلى جميع الكتب الدائرة في فلكه إلى نقد بسبب شكلية هذا المنهج وبعده عن الواقع السياسي الاجتماعي ومتطلباته[6]، حيث اعتبر هذا المنهج (الأصولي) منهجاً قانونياً لا يصلح لمعالجة القضايا السياسية[7].

ونحن من خلال هذه الورقة نريد أن نبين حقيقة ربما غابت عن الكثير من المهتمين بشأن الفقه السياسي الإسلامي، وهي أن ما قدمه الماوردي لا يمثل لوحده النظرية السنية في الخلافة، كما أن المنهج الأصولي ليس منهجاً قانونياً جامداً لا يصلح لدراسة القضايا السياسية، بل على العكس من ذلك، وهذا ما أثبته أحد العلماء الذين عاصروا الماوردي وهو إمام الحرمين الجويني (ت 478 هـ) الذي ألف كتاباً في صميم الفقه السياسي الإسلامي سماه " غياث الأمم في التياث الظلم"، هذا الكتاب الذي لم يظهر ولم يحقق إلاّ في ثمانينات القرن العشرين، ولحد الآن لم تظهر بشأنه دراسات علمية جادة. وقدم الجويني في هذا الكتاب نقداً للنظرية السياسية الإسلامية التي كانت سائدة في عصره ويمثلها الماوردي، كما أنه أحدث تغييرات هامة في المنهج الأصولي حيث أعاد ترتيب الأولويات في هذا المنهج، وأظهر للناس بعداً مقاصدياً كان مختفياً وراء الرسوم والقيود المذهبية، وبهذا العمل كان له أثر عظيم على الفقه السياسي الإسلامي، حيث أعاد التأسيس للفكر الأصولي وللنظرية السياسية الإسلامية، كما كان له أثر بارز على الذين

جاءوا من بعده من أئمة الفكر السياسي الإسلامي، وهذا ما سنعرفه من خلال هذا العرض.

## المبحث الأول

## أثر الجويني في الفقه السياسي (الدستوري)

## ( المنهج الجديد )

وظف الجويني اجتهاداته في مقاصد الشريعة لنقد المنهج السابق الذي كان مطبقاً على مباحث السياسة الشرعية الدستورية، وتجلت التغييرات الكبرى التي أراد الجويني إدخالها على مثالية المنهج القديم في ذلك التقسيم الجديد الذي وضعه لمباحث السياسة الشرعية الدستورية، حيث قسمها على غير العادة إلى قسمين أو ركنين « أحدهما القول في الإمامة وما يليق بها من الأبواب»، وفي هذا الركن عرض الجويني لآراء أئمة الفكر السياسي الإسلامي التي تدور حول نظرية الإمامة وتتخذ من سوابق الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ محوراً لها، ونقد هذه الآراء بما استجمعه من أدوات منهجية كانت نتاج المنهج المقاصدي الذي خرج به من اجتهاداته في مقاصد الشريعة، ونظر الجويني إلى سوابق الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ نظرة مثالية، واعتبرها التطبيق الحقيقي لمثل وقيم الإسلام السياسية على أرض الواقع، واعتبر أن هذه المثالية هي التي يجب أن تكون وعلى المجتمع أن يسعى إلى الوصول إليها، وعلى هذا الأساس فهم سوابق الصحابة واستخرج منها نظرية الإمامة كما يجب أن تكون.

لكن إمام الحرمين لم يقف في تنظيراته عند هذه المثالية كغيره من العلماء السابقين والمعاصرين له، بل انتقل إلى معالجة حالة افترضها وهي خلو عصره أو العصور التالية لعصره عن إمام مثالي، وهذا ما عنون به الركن الثاني من أركان مباحث السياسة الشرعية الدستورية، حيث يقول الجويني: « والركن الثاني في تقدير خلو الزمان عن الأئمة وولاة الأمة » .هذا وقد استعمل الجويني الافتراض أو التقدير للكلام عن حالات واقعية، وهذا لأسباب ربما أمنية خاصة وأن الخلافة العباسية رغم ضعفها وذهاب هيبتها أمام تحكم السلاطين السلاجقة إلا أنها ما زالت قائمة، وكلام الجويني لا يخدم الخليفة العباسي بأي حال من الأحوال.

لقد كان الجويني بفضل منهجه المقاصدي الجديد واعياً تماماً بالتغيرات السياسية والاجتماعية الكبرى التي حدثت بعد عهد الصحابة، ونظر إليها وكأنها حتمية تاريخية لا مفر منها هذا الأمر جعله يؤكد أكثر من مرة في كتابه "الغياثي" الذي ألفه في السياسة الشرعية ،أن الكلام في الركن الأول (الإمامة النموذجية) ليس هو المقصود، وإنما المقصود معالجة الواقع والتنظير والتأصيل للتكيف مع التغيرات السياسية والاجتماعية التي حدثت[8].

**1 ـ الإمامة النموذجية عند الجويني :**

انطلق الجويني في نقده للفكر السياسي الإسلامي الذي عاصره من ملاحظة منهجية عامة، حيث لاحظ أن المنهج المطبق تشوبه آفتان: الأولى تتعلق بإشكالية القطع والظن، والثانية تخص ظاهرة التعصب التي صاحبت التمزق الفكري والسياسي للأمة. لذلك حاول الجويني في عرضه لنظرية الإمامة (النموذجية) تفادي هاتين الآفتين، وحصر الأصول القطعية لمسائل الإمامة في الإجماع، واعتبر باقي الأصول ظنية مثل الاستدلال بالقرآن والسنة والقياس.

ونلاحظ دليلاً أو أصلا جديداً يستخدمه الجويني، يمكن أن نسميه دليل أو أصل مقاصد الإمامة، هذا الأصل يؤول إلى اعتبار مقاصد الشارع من الإمامة، استخدام الدليل المقاصدي بانتظام واطراد في إطار منهج عام يتناول أصول وفروع الشريعة لم نجده سوى عند الجويني. لذلك فلا غرابة في أن ننسب هذا الدليل إلى الجويني خاصة ونحن ندرك الخلفية الأصولية التي كانت وراء ظهور هذا الدليل في مباحث السياسة الشرعية.

ورغم حصر الجويني للأصول القطعية للإمامة في الإجماع فإنه أجرى أصل المقاصد على مسائل الإمامة بالموازاة مع أصل الإجماع القطعي، وهذا ما يشير إلى اعتداد الجويني بهذا الأصل، ذلك أن الجويني حينما يصر على تعضيد دليل الإجماع بدليل المقاصد أو تعضيد دليل المقاصد بدليل الإجماع من خلال الانطلاق من دليلين مختلفين والوصول إلى نتيجة واحدة يلفت انتباهنا إلى أهمية دليل المقاصد، وأن هذا الدليل يقود إلى نفس النتائج المحققة عن طريق دليل الإجماع، وهذا ما يوحي باقتراب دليل المقاصد من القطعية التي أسس لها الجويني، هذه القطعية التي تستند إلى المقاصد نجد الجويني يصرح بها في بعض المسائل التي لم يستدل عليها الجويني بدليل الإجماع.

وقد نبه الجويني إلى محورية فكرة الشوكة في تنظيراته السياسية للإمامة النموذجية وانتشارها في مختلف فروع هذه النظرية بقوله: « ويتعين على ما ذكرته بأني سأوضح في بعض الأبواب الآتية أن الشوكة لا بد من رعايتها »[9].

**2 ـ التكيف مع الواقع ( خلو الزمان عن الإمام النموذجي )**

تجلت واقعية الجويني في توظيفه لأصل مقاصد الإمامة في مباحث السياسة الشرعية الدستورية، هذا الأصل المبني على عنصرين أحدهما يمثل المعايير الشرعية والثاني يمثل مراعاة الواقع من خلال ربط تحقق مقاصد الإمامة بفكرة الشوكة وما يحققها من أتباع وأشياع، وقد فسر به الجويني سوابق الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ تفسيراً اجتماعياً واقعياً، ونقد به مناهج الأوائل في الإمامة وأعاد بذلك رسم نظرية الإمامة كما يجب أن تكون في الواقع.

وفي هذا المطلب نجد الجويني يخطو خطوة أخرى نحو الواقع وذلك بالسعي نحو تحقيق مقاصد الإمامة في حدود الإمكانيات التي يسمح بها الواقع السياسي الذي عاصره، وهذا بعد أن قدم لذلك بعرض نظرية الإمامة النموذجية، وقد كساها الجويني حلة جديدة بمنهجه المقاصدي وربط بين أجزائها المتناثرة.

ومثلما قسم الجويني مقاصد الشريعة إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات نجده هنا يقسم مقاصد الإمامة إلى مقاصد ضرورية وأخرى ثانوية مكملة لها، وبفضل هذا التقسيم يمكن لإمام الحرمين الجويني أن يقدم للفكر السياسي الإسلامي في عصره نظرية إمامة تتكيف مع الواقع وتحافظ على مقاصد الشريعة من الإمامة بأقصى قدر ممكن.

وينطلق الجويني من فكرة خلو الزمان عن الإمام التي يرى أنها تمثل الواقع الذي تعيشه الأمة في وقته ، فخلو الزمان عن الإمام لا يعني بالضرورة افتقادا مطلقا للسلطة السياسية بقدر ما يعني افتقاد السلطة القائمة لصفة أو أكثر من الصفات المشترطة في الإمام النموذجي والمؤثرة في مقاصد الإمامة[10]. كذلك افتقاد الإمام للشوكة يعتبر حالة خلو للزمان عن الإمام رغم توفر باقي الشروط، والسبب في ذلك ارتباط تحقق مقاصد الإمامة بالشوكة، فبدون الشوكة لا يعتبر الإمام من الناحية الشرعية إماماً[11]. وإذا كان الجويني في مرحلة الإمامة النموذجية يجعل من الشوكة تعبر عن رأي

جماهير الأمة، وتعكس قوة جماعة أهل الحل والعقد، فإنه في مرحلة خلو الزمن عن الإمام تحدث قطيعة وانفصام بين القوة (العسكرية) وجماهير الأمة ممثلة في جماعة الحل والعقد، فتصبح هذه الجماعة مجردة من أهم عنصر فعال في وظيفتها الدستورية وهو القوة ،وتنتقل هذه القوة إلى كيان آخر يمثله في عصر الجويني سلاطين السلاجقة.

**وانطلاقاً من هذا البيان يأتي دور معالجة الواقع في إطار نظرية مقاصد الإمامة،** وبمنهج مقاصدي واضح، وهذا لتبرير النتائج التي قد تبدو في نظر الكثير من الفقهاء والسياسيين مفاجئة ومخالفة لما درج عليه الفقهاء في تنظيراتهم المثالية و التي كانت في العموم تصب في صالح الخلافة العباسية.

ويخالف الجويني ما كان سائداً في عصره والعصور السالفة حيث كان يمثل اشتراط النسب القرشي أحد الأسلحة التي واجه بها الفقهاء ومن ورائهم الخلفاء العباسيين ضغط الفاطميين الذين أقاموا نظاماً خلافياً في المغرب، والسلطة الفعلية في المشرق الممثلة في سلاطين بني بويه ومن بعدهم السلاجقة[12]. والمستقرئ لكتابات الفقهاء من أهل السنة المعاصرين والسابقين لإمام الحرمين الجويني يجد إجماعاً[13] حول هذا الشرط، فالباقلاني الذي كان يدافع عن الخلافة العباسية يشترط في الإمام أن يكون « قرشياً من الصميم »، وكذلك البغدادي حيث ينسُب هذا الرأي لأهل السنة[14]، والماوردي الذي عرف عنه أيضاً الدفاع عن نظام الخلافة المتهالك[15]، أما ابن الفراء فلا يتخيل خلو قريش عن صالح للإمامة، لأن في الذهاب إلى القول بالخلو تكليف مع عدم القدرة وهذا لا يجوز[16].

أما إمام الحرمين فقد أعاد ترتيب صفات الإمام النموذجي بحسب أهميتها في إطار فكرة مقاصد الإمامة، ومثلما توصل الجويني في اجتهاداته في مقاصد الشريعة إلى أن مقاصد الشريعة تنقسم إلى مقاصد ضرورية وحاجية وتحسينية كذلك نجده يقسم الإمامة إلى مقاصد ضرورية وأخرى ثانوية مكملة للضرورية.

وبعدما كان شرط الانتماء إلى قريش ثابتاً عند الجويني بالإجماع ويفيد القطع يصبح في زمن الخلو عن الإمام مجرد شرط تحسيني لا علاقة له

بمقاصد الإمامة، ويمكن بذلك الاستغناء عنه، إذا لم تجد الأمة ممثلة في جماعة الحل والعقد قرشياً مستجمعاً للصفات المؤثرة في مقاصد الإمامة[17].

ورغم رسوخ هذا الشرط في أذهان الفقهاء والملوك والسياسيين عبر التاريخ، وإجماع فقهاء السنة عليه، فإن الجويني بفضل واقعيته وفي إطار منهجه المقاصدي (فكرة مقاصد الإمامة)، يبدي استعداده للتخلي عن هذا الشرط الذي أصبح يعوق الأهداف والمقاصد التي من أجلها شُرعت الإمامة في ظل الظروف السياسية التي كانت تمر بها الخلافة العباسية.

كذلك تصبح صفة الاجتهاد في زمن الخلو عن الإمام النموذجي مجرد صفة حاجية، لأن «العلم وإن كان شرطه في منصب الإمامة معقول»، فإن المقاصد الضرورية لا تتوقف عليه ويكفي تنصيب « كاف يستفتي [= العلماء] فيما يسنح ويعنُّ من المشكلات» فهو أولى من ترك الأمة «متهاوين على الورطات متعرضين للتغالب والتواثب، وضروب الآفات»[18].

ويوضح الجويني أن شرط الكفاية هو الأصل، أما باقي الشروط فهي مكملة له بقوله: « فالاستقلال بالنجدة والشهامة من غير اجتهاد، أولى بالاعتبار والاختيار من العلم من غير نجدة وكفاية، وكأن المقصود الأوضح الكفاية وماعداها في حكم الاستكمال والتتمة لها »[19].

وعلى أساس هذا الترتيب الجديد يمكن لجماعة أهل الحل والعقد اختيار الإمام عند افتقاد الإمام النموذجي حال خلو الزمن عن الإمام.

لقد كان الجويني حريصاً منذ البداية على إضفاء الشرعية الكاملة على توجهاته السياسية، وهذا الحرص تجلى في إضفاء الشرعية الكاملة على إمامة الاستيلاء و إصراره على عدم الذهاب مباشرة إلى إقرار إمامة الاستيلاء، وتعيين الرجل المتفرد الصالح للإمامة (الناقصة) وفضل بدلاً من ذلك التمهيد للحالة السياسية التي تنطبق على العصر الذي يعايشه بمجموعة من الفروض والتوقعات تتعلق بحالات تتشابه في الحكم والنتيجة مع الحالة التي رأى أنها تنطبق على عصره، وهذا لإضفاء طابع العلمية والمنهجية على تنظيراته للواقع السياسي.

ومما يدل على أن الجويني يقصد بهذه الصورة العصر الذي يعيش فيه ما يلي:

ـ ذكر الجويني عدة صفات للرجل الذي رشحه للقيام بدور الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، هذه الصفات تنطبق على "نظام الملك"، وقد علق الدكتور عبد العظيم الديب على الفقرة (482، 483) من كتاب "الغياثي" بقوله: « إن إمام الحرمين يعني بمن يخاطبه بصدر الزمان (نظام الملك)، ووضوح ذلك يغني عن دليل وبيان، فالكتاب مؤلف له، وموجه إليه، ثم الصفات التي ذكرها من مهارة في التوقيع، وفصاحة في التعبير، وقدرة في الحساب هي صفات (نظام الملك) التي ذكرها من كتبوا عنه »[20].

يقول الجويني في الفقرة (438) « هذه كنايات عن سيد الورى، وصدر العصر، ومن إلى جنابه منتهى العلا والفخر، وقد قيضه الله جلت قدرته لتولي أمور العالمين وتعاطيها، وأعطي القوس باريها، فهو على القطع في الذب عن دين الله، والنضال عن الملة... »[21].

ونشير إلى أن "نظام الملك" لم يكن سوى وزير لألب أرسلان، ومن بعده وزيراً أيضاً لملكشاه، وهذا مما يجعلنا نشك في الشخص الذي وجه له الجويني الخطاب، لكن كتب التاريخ تشير إلى أنه كان ذا سلطة ونفوذ كبيرين وتتجاوز صلاحياته المنصب الذي يحتله[22]، وهذا أيضاً ما يُفهم من المدح الذي توجه به الجويني صراحة إلى نظام الملك.

والمتتبع لمؤلفات العلماء الذين جاؤوا بعد إمام الحرمين يجدها حافلة بأفكار الجويني وأئمة الفكر السياسي الإسلامي الذين تصدروا الريادة بعده جلهم نهل من أفكاره مثل الغزالي والإمام الشاطبي وابن تيمية وابن خلدون وغيرهم.

## المبحث الثاني

## أثر الجويني في الفقه الجنائي ( السياسة الشرعية الجنائية )

مع أن الجويني لم يَعْتنِ بهذا الجانب من السياسة الشرعية؛ بسبب وفاء كتب الفقه به؛ فإنه يعقد فصلاً كاملاً ليوضح وجهة نظره، و يرد على أولئك الذين نسبوا إلى السياسة الشرعية مفاهيم خاطئة هي أقرب إلى سياسة الأكاسرة منها إلى السياسة الشرعية، يقول الجويني: « وما أقرب هذا المسلك من عقد من يتخذ سنن الأكاسرة والملوك المنقرضين عمدة الدين »[23].

ويفرق إمام الحرمين في هذا النوع من السياسة الشرعية بين الجماعات وآحاد الناس؛ فإذا تعلق الأمر بجماعات خارجة عن القانون مثل قطاع الطرق وأهل البغي، فينبغي على الإمام اتخاذ عدة تدابير على حسب قاعدة الترجيح بين المصالح، فإذا تعاظم خطر هذه الجماعات فإن للإمام تصعيد العقوبات إلى حد نصب القتال، أما إذا كانت لهم شوكة تمنع استئصالهم وفي قتالهم خسارة كبيرة، فيهادنهم الإمام إلى أن يباغتهم ويقضي عليهم[24].

والسياسة المتبعة تجاه آحاد الناس هي التزام مواقف الشريعة في الحدود والتعزيرات، ويشدد الجويني خلافاً لعلماء السياسة في القرن الثامن الهجري وخلافاً للمالكية على أن « التعزيرات لا تبلغ الحدود »[25] وينتقد الإمام مالك لأنه « كان يرى الازدياد على مبالغ الحدود في التعزيرات، ويسوغ للوالي أن يقتل في التعزير »[26]. كما ينتقد ذلك الاعتقاد السائد في عصره من أن « مناصب السلطنة والولاية لا تستد إلا على رأي مالك رحمه الله »[27]. حيث ينكر على الإمام مالك التوسع في الاستصلاح؛ غير أن الأمثلة التي ذكرها الجويني في البرهان لم يثبت نقلها عن الإمام مالك[28] أما ما ذكره في الغياثي فهو مذهب الإمام مالك[29].

والجويني يصدر في رأيه هذا عن قناعته المذهبية، فهو يثني كثيراً على أصول إمامه الشافعي خاصة ما تعلق بضبط الاستصلاح، ويرى أن الفروع الفقهية المستنبطة من المنهج الأصولي التقليدي حاملة لتفاصيل من الاستصلاحات تعجز العقول المجردة عن إدراكها، وبالتالي فهي مقدمة على كل نظر مصلحي أو سياسي في زمن وجود المفتين وعلماء الدين.

هذه المواقف الأصولية لإمام الحرمين تجعله يختلف مع المالكية والحنابلة في مفهوم السياسة الشرعية، فبينما يربط الجويني مفهوم السياسة الشرعية بالتغيرات السياسية والاجتماعية الكبرى التي مرت بها الأمة وهو ما عبر عنه بخلو (الزمن عن الإمام – الزمن عن المفتين) ووجد أن الحل لأزمات المجتمع والدولة يكمن في التوفيق بين هذه التغيرات الكبرى والشريعة من خلال القول بمقاصد الشريعة العامة التي لم تكن سوى نتاج استقراء لفروع الشريعة. أما التغييرات الجزئية التي تحدث لسلوك الأفراد وتأثيراتها على المجتمع فإن الجويني لا يعترف بها. بل وينسب الغباء والجهل للذين يقولون بذلك، يقول الجويني ناقداً القائلين بالتوسع في التعزير اعتقاداً منهم أن ذلك يأتي استجابة

لتغير سلوك الإنسان عبر الزمان « وذهب بعض الجهلة عن غرة وغباوة إلى أن ما جرى في صدر الإسلام من التخفيفات، كان سببها أنهم كانوا على قرب عهد بصفوة الإسلام، وكان يكفي في ردعهم التنبيه اليسير والمقدار القريب من التعزير، وأما الآن فقد قست القلوب، وبعدت العهود، ووهنت العقود، وصار متشبث عامة الخلق الرغبات والرهبات، فلو وقع الاقتصار على ما كان من العقوبات لما استمرت السياسات»[30]. ورغم أن مسألة مقدار التعازير مختلف فيها بين المذاهب فإن الجويني يقول: « وهذا الفن قد يستهين به الأغبياء، وهو على الحقيقة تسبب إلى مضادة ما ابتعث به سيد الأنبياء، وعلى الجملة من ظن أن الشريعة تتلقى من استصلاح العقلاء، ومقتضى رأي الحكماء فقد رد الشريعة، واتخذ كلامه إلى رد الشرائع ذريعة »[31].

وهكذا فالجويني يرى أن السياسة الشرعية إذا لم يتعلق الأمر بمقاصد الشريعة العامة فهي كامنة في الفروع الفقهية ولا تحتاج الشريعة إلى عقولنا القاصرة لسياسة الخلق. ويرُجع الجويني سبب هذا الانحراف إلى جذوره العميقة، ويربطه بأصول الإمام مالك ـ رضي الله عنه ـ الذي « اتخذ من أقضية الصحابة ـ رضي اللّه عنهم ـ أصولاً، وشبه بها مأخذ الوقائع، فمال فيما قال إلى فتاويهم وأقضيتهم، فإذاً لم ير الاسترسال في المصالح، **ولكنه لم يحط بتلك الوقائع على حقائقها**، وهذا كبنائه قواعد على سيرة عمر ـ رضي اللّه عنه ـ في أخذه شطراً من مال خالد وعمرو، وقد قدر ذلك تأديباً منه، وهذا زلل، فإنه لا يمتنع أنه رآهما آخذين من مال اللّه تعالى ما لا يستحقان أخذه على ظن وحسبان، وكان يرعى طبقة الرعية بالعين الكالئة، والأليق بشهامته وإيالته أن نظره ثاقب... وإذا أمكن ذلك، وهو الظاهر، فحمله على التأديب لا وجه له، ولو صح عنه أخذ مال رجل غير متصرف في مال اللّه تعالى لكان ما تخيله مالك »[32]. في حين أن الشافعي ـ رضي اللّه عنه ـ يرى « الاقتصار في مآخذ الأحكام على أصول الشريعة، وأقضية الصحابة محمولة عليها...وهذا وجه انفصال أحد المذهبين عن الثاني »[33]. وهكذا فالجويني يعتبر أن الخلل جاء من التفسير الخاطئ لسوابق الصحابة السياسية والقضائية؛ فكان ينبغي قراءة هذه السوابق في الظروف والملابسات المحيطة بها، لا اتخاذها أصولاً وقياس الوقائع عليها، أما أصول الشافعي فهي في نظره تتجاوز هذه الإشكالية.

وليس لدي ما أرجح به أصول أحد المذهبين عن الثاني، ولكن يمكن القول أن وراء مواقف الجويني الأصولية المستمدة من أصول إمامه الشافعي آثار طيبة على مفهوم السياسة الشرعية يظهر ذلك في المحافظة على حقوق الإنسان المسلم من استبداد الساسة، وهذا المفهوم يكشف وعي الجويني المبكر بخطورة جر العلماء إلى تبني سياسات وضعية وإلصاقها بالسياسة الشرعية بحجة مسايرة تغير سلوك الإنسان، هذا الوعي لم نجده عند علماء القرن الثامن الهجري، حيث نجد بعض الحنابلة كابن تيمية وابن القيم، وبعض المالكية كابن فرحون[34] يجيزون ضرب المتهم حتى يقر، وعمدتهم في ذلك سوابق الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ يقول الدكتور يوسف القرضاوي: « ويسعنا أن نخالف عمر والصحابة ـ رضي الله عنهم ـ في ضرب المتهم حتى يقر[35]، إذا اشتهر بالفساد والجريمة، وإن أقر ذلك ابن القيم وأيده[36]، ونحن هنا مع الإمام الغزالي الذي ذكر هذا الاعتراض في "المستصفى" بقوله: فإن قيل: فالضرب بالتهمة للاستنطاق بالسرقة مصلحة، فهل تقولون به ؟ فأجاب: قلنا: قد قال بها مالك ـ رحمه الله ـ[37]، ولا نقول به، لا لإبطال النظر إلى جنس المصلحة. لكن لأن هذه مصلحة تعارضها أخرى، وهي مصلحة المضروب، فإنه ربما يكون بريئاً من الذنب. وترك الضرب في مذنب أهون من ضرب البريء[38]. ومنطق الغزالي هنا منطق قوي، يتفق مع أصول الإسلام، ومع الحرص على حرية الإنسان، وأن الأصل في المتهم البراءة حتى تثبت التهمة عليه بالبينة الشرعية، وهو ما تتجه إليه مواثيق حقوق الإنسان، ودساتير الدول الحديثة في عصرنا»[39]. وهذا النص الذي ذكره القرضاوي وإن لم يكن لإمام الحرمين فهو صادر عن تلميذه، ويجسد رأي الشافعية، كما أنه يدخل في إطار مفهوم الجويني للسياسة الشرعية بالمعنى الثاني.

### أمثلة عن السياسة الشرعية كما يراها الجويني[40]:

وإذا كان إمام الحرمين ينتقد الزيادة على « مواقف الشريعة» فإنه يعطي الحلول الناجعة لتعويض تلك المصالح المرجوحة أو الموهومة الضائعة في حال التزام مواقف الشريعة:

1 ـ يقول الجويني في **التعزير:** « لست أرى للسلطان اتساعاً في التعزير إلا في إطالة الحبس، وهو صعب الموقع جداً وليس الحبس ثابتاً في حد، حتى يُحط التعزير عنه، ويسوغ للقاضي أن يحبس في درهم أمداً بعيداً إلى اتفاق

القضاء أو الإبراء» [41]، وهذا الإجراء في نظر الجويني فيه موافقة للشريعة التي من مقاصدها الجمع بين أمن المجتمع و حماية حقوق الإنسان.

2 . ويقول في **عقوبة المبتدع** إذا كان فرداً: « فالوجه أن يمنعه وينهاه [الإمام] ويتوعده لو حاد عن ارتسام أمره وأباه، فلعله ينزجر وعساه، ثم يكل به موثوقاً به من حيث لا يشعر به ولا يراه، فإن عاد إلى ما نهاه، بالغ في تعزيره، وراعى حد الشرع وتحراه، ثم يثني عليه الوعيد والتهديد، ويبالغ في مراقبته من حيث لا يشعر، ويرشح مجهولين يجلسون إليه على هيئات متفاوتات، ويعتزون إلى مذهبه، ويسترشدونه ويتدرجون إلى التعلم والتلقي منه، فإن أبدى شيئاً أطلعوا السلطان عليه؛ فيسارع إلى تأديبه والتنكيل به، وإذا كرر عليه ذلك، أوشك أن يمتنع ويرتدع، ثم إن انكف، فهو الغرض، وإن تمادى في دعواته أعاد عليه السلطان تنكيله وعقوباته، فتبلغ العقوبات مبالغ تربي على الحدود، وإنما يتسبب إلى تكثير العقوبات بأن يبادره يالتأديب مهما عاد» [42].

وهكذا فالجويني يدفع بالدولة إلى اتخاذ كل التدابير الممكنة في حماية أمنها بعيداً عن القتل وانتهاك حقوق الإنسان؛ هذه التدابير تتمثل في التدرج في العقوبة، وتسخير كل الإمكانيات المادية والبشرية من أجل مراقبة المبتدع، ومعاقبته في كل مرة، وهذا أفضل من فتح الباب للولاة للقتل وانتهاك حرمة المسلم بدعوى الإسراع في حسم مادة الفساد.

يقول الجويني: « والمسلك الذي مهدناه يتضمن الزجر الأعظم، والردع الأتم، واستمرار العقوبات مع تكرار المعاودات. **فإن انكف بالقليل والكثير مُحرم . فلا أرب في تعذيب مسلم**، وإن أبى عُدنا له» [43].

3 . كذلك يقترح الجويني على الولاة **حيلاً شرعية**، يمكن إدخالها في مفهوم السياسة الشرعية، ويحرم تلك العادة التي يمارسها الساسة والمتمثلة في ردع أصحاب التهم قبل القيام بجرائمهم، ويقول: « والذي انتزعته من الشرع ما يقرب سبل تحصيل الغرض في هذا :فمن آداب الدين ألا يقف الإنسان في مواقف التهم، فالوجه أن ينهى الإمام من يتصدى لها عن ذلك على جزم وبت، فإن عاد عاقبه على مخالفته أمر سلطانه ،واستجرائه على والي زمانه، فيكون هذا تطرقاً إلى الردع على موجب الشرع » [44].

4 ـ ويرفض الجويني الرأي الذي ذهب إلى رد **توبة الزنديق**؛ بحجة أن الزنديق يظهر خلاف ما يبدي، وتوبته عين مذهبه في زندقته، ويعتبر إمام الحرمين هذا الرأي خروجاً على قاعدة الشريعة[45] ولا يخفى ما في هذا الرأي من تسامح واحتراماً لآدمية الإنسان حتى ولو كان متهماً.

5 ـ كما يرفض **التعزير بفرض عقوبات مالية**، لأن هذه المسألة لا تتعلق بمقاصد الشريعة العامة، وبالتالي فهي مضبوطة سلفاً باستصلاحات الشريعة وفق المنهج الأصولي القديم، وهذا المذهب الذي يقر فرض عقوبات مالية نجده عند ابن تيمية وتلميذه ابن القيم[46] اللذين يعتبرانه من أبجديات العمل بالسياسة الشرعية، ويستدلان على ذلك بأقضية للرسول ﷺ وأخرى للصحابة ـ رضي الله عنهم ـ وقد سبق وأن أوضحت رأي الجويني في التعويل على أقضية الصحابة، يقول الجويني: « وهذا مذهب جِداً رَدِيٌّ، ومسلك غير مرضي؛ فليس في الشريعة أن اقتحام المآثم يوجه إلى مرتكبيها ضروب المغارم وليس في أخذ أموال منهم **أمر كلي، يتعلق بالحوزة، والذب عن البيضة**، وليس يسوغ لنا أن نستحدث وجوهاً في استصلاح العباد، وجلب أسباب الرشاد، لا أصل لها في الشريعة »[47]، ويقترح بدلاً من ذلك مصادرة أموال العتاة والعصاة عند احتياج الأمة للمال ففي هذا الإجراء ردعاً لهم[48].

وفي الأخير يعلن الجويني أن الذي ذكره من أمثلة تطبيقية، يمثل حقيقة السياسة الشرعية، يقول الجويني: « ولا يدرك ما ضمنَّاه هذا الفصل من الجمع **بين مقاصد ذوي الإيالة**[ = السياسة] **وموافقة الشريعة** إلا من وفر حظه من العلوم، ودفع إلى مضايق الحقائق »[49].

## المبحث الثالث

## أثر الجويني في الفقه المالي (السياسة الشرعية المالية )

يعتبر الماوردي أول عالم مسلم اهتم بتجميع كل الأحكام الشرعية المتعلقة بإدارة البلاد (القانون العام)، وصنفها في كتاب واحد[50]، وكان الماوردي في عمله هذا يمتثل أمر الخليفة بتخصيص مؤلف يجمع آراء المذاهب الفقهية في الأحكام السلطانية المنتشرة في أبواب الفقه المختلفة، مما يسهل للخليفة الاطلاع عليها[51]. هذا العمل جعل الماوردي يتعرض لنقد شديد من معاصره إمام الحرمين الجويني؛ الذي رأى في ذلك العمل مجرد تجميع و «

إغارة» على مصنفات السابقين. لقد كان الجويني ناقماً على الماوردي، لأنه لم يلتفت إلى الإشكاليات الحقيقية التي كانت تعترض الشريعة في الواقع السياسي والاجتماعي، وراح يسرد في كتابه أحكاماً هي أقرب إلى الفقه منها إلى السياسة الشرعية، أحكاماً ثابتة لا تتغير في حين أن الزمن عند الجويني فعل الكثير في هذه الأحكام، فأصبح من الضروري القول بالسياسة الشرعية المستمدة من مقاصد الشريعة العامة.

يقول الجويني في ختام معالجته لجانب السياسة الشرعية المالية منتقداً الماوردي « فهذه جمل في أبواب الأموال من طريق الإيالة[ = السياسة] المؤيدة بالحق، المقيدة بشهادة الشرع والصدق كافية، ومسالك مرشدة شافية، أبرزتها بتوفيق الله من ناحية الإشكال إلى ضاحية الإيضاح...فأين تقع هذه الفصول من كتب مضمونها أقوال وإغارة على كتب رجال، مع اختباط واختزاء وافتضاح ؟»(52).

والجويني في هذا النص يجري مقارنة بين ما قدمه في هذا الجانب من السياسة الشرعية وبين عمل الماوردي، الذي عرض مسائل السياسة الشرعية المالية بطريقة كلاسيكية تجميعية لآراء فقهاء المذاهب، وأغفل المستجدات التي واجهت متطلبات الدولة الإسلامية في نموها الطبيعي، وتجلى ذلك في عرضه لموارد الدولة الإسلامية، حيث اقتصر على الموارد المعتادة، في حين أن الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي مرت بها الدولة الإسلامية في ذلك الوقت (53) كانت تتطلب الاجتهاد في تعيين موارد أخرى، إنقاذاً للدولة من أزمتها الاقتصادية وحتى لا يُترك الأمر في أيدي الولاة والساسة يتصرفون بغير ضوابط شرعية في أموال الرعية.

أما إمام الحرمين فقد كان همه أكبر ويتجه نحو التنظير لسياسة دولة لم يعد الفقه (المالي) العادي يتسع لاحتياجاتها وأولوياتها، وأظهر الجويني في تنظيراته هذه أنه ليس عالماً في الشريعة فقط؛ بل لديه اطلاع واسع على الاقتصاد والسياسة والاجتماع، واستغل كل هذه المعارف الشرعية والخبرات الميدانية في إعطاء صورة واضحة تبين من خلالها ضرورة إضافة موارد أخرى للدولة الإسلامية تتماشى والظروف الاقتصادية والسياسية المستجدة والمتوقعة، ولا يتحقق هذا الأمر إلاَّ بتوظيف مقاصد الشريعة العامة لتجاوز إشكالية المنهج القديم.

ورغم أن المسائل التي عرضها الجويني في معالجته للأزمات الاقتصادية المستجدة و المتوقعة لم يخرج في بعضها بآراء جديدة في السياسة الشرعية المالية، ولكنه كان يمحص هذه الآراء بمنهجه المقاصدي الجديد، فيطرح المظنون من الآراء، ويتمسك بالآراء التي تتحقق فيها مقاصد الشريعة، ويصبغ عليها صفة القطع واليقين، وهذا ما يميز الجويني عن الماوردي الذي وصف منهجه بقوله: « وشر ما فيه وهو الأمر المعضل الذي يعسر تلافيه، سياقه المظنون والمعلوم على منهاج واحد، وهذا يؤدي إلى ارتباك المسالك، واشتباك المدارك، والتباس اليقين بالحدوس، واعتياص طرائق القطع في هواجس النفوس»[54].

الموارد الإضافية التي اقترحها الجويني في ظل الحالة الاقتصادية التي ميزت عصره هي إضافة نوع آخر من الضرائب إلى الموارد المعروفة كالزكاة، والخراج، والفيء والجزية، يوظفه الإمام على الأغنياء والموسرين من أبناء الأمة في حدود الضوابط الشرعية للوفاء بحاجيات الدولة المتوقعة، هذا الأمر لم نجده عند الماوردي الذي يظهر من كلامه في الأحكام السلطانية غير مكترث بالأمر بل إن ظاهر كلامه يفيد المنع من التوظيف، يقول الماوردي: « ولا يجب على المسلم في ماله حق سواها» [55]، ويقصد هنا الزكاة، ويستدل بالحديث النبوي الشريف: « ليس في المال حق سوى الزكاة» [56].

والجويني وإن كان مسبوقاً برأي ابن حزم في ضرورة رصد أموال إضافية كموارد للدولة الإسلامية واستعمالها في سد حاجة الفقراء إذا لم تَفِ الموارد العادية بذلك؛ إلاَّ أن إسهامات الجويني في هذا الجانب اتسمت بالشمولية والمعالجة المنهجية لهذه المسألة في إطار مقاصد الشريعة العامة عكس معالجة ابن حزم التي تناولت الفقراء والمساكين فقط، وارتبطت بأدلة جزئية تنتمي للمنهج الأصولي القديم[57]. هذه الشمولية ـ التي كانت نتاج المنهج المقاصدي الذي ابتكره الجويني ـ جعلت أحد المعاصرين الذين درسوا الضريبة في النظام المالي الإسلامي يصف مساهمة الجويني بأنها أوسع ما جاء في كتب الفقه، واعتبر أن إمام الحرمين « قدم نظرية كاملة عن فقه الضريبة»[58].

وفيما يلي نعرض لبعض المسائل المالية التي طرحها الجويني كإشكاليات تعترض الدولة وعالجها بمنهجه المقاصدي:

**1 ـ حكم ادخار الإمام للأموال :**

بعد أن تكلم الجويني بإيجاز عن الموارد والمصارف المالية المعتادة للدولة الإسلامية، ونبه إلى أن تفصيل هذه المسائل موجود في كتب الفقه، انتقل إلى المسائل التي يرى أنها تتعلق بالسياسة الشرعية، وبدأ بمسألة وصفها بأنها « أليق بأحكام السياسات» مما ذكره عن موارد ومصارف بيت المال المعتادة، وفي هذه المسألة يحاول الجويني أن يثبت بأدلته المقاصدية قطعية الادخار كوسيلة يلجأ إليها الإمام في ظل الحالة السياسية والاقتصادية التي تمر بها الدولة وهذا إذا غطت الموارد المالية للدولة أوجه المصارف المعتادة، وكون هذه المسألة تنتمي إلى السياسة الشرعية يرجع في نظر الجويني إلى كونها غير مألوفة ومدروسة في مسائل الفقه العادي، ولا تخضع أدلتها إلى المنهج القديم؛ ذلك أن المعروف عند « طوائف من علماء السلف» أن أموال بيت المال المتجمعة خلال كل سنة جارية، تصرف على المستحقين، وإذا تبقى شيء من المال يذهب إلى المصالح العامة كبناء القناطر والمساجد وغيرها من جهات الخير، ويوجبون على الإمام صرف كل الأموال المتجمعة في بيت المال كل سنة ويمنعون من الادخار، ويستدل هؤلاء العلماء بسيرة الخلفاء الراشدين ـ رضي الله عنهم ـ وبتصرفات الرسول ﷺ حيث لم يُعرف عنهم ادخار الأموال[59].

أما إمام الحرمين فيقطع بضرورة الادخار إذا فضل شيء من المال بعد تقسيمه على ذوي الحقوق[60]، وسبب هذه القطعية رغم أن سيرة السلف تخالف ما ذهب إليه الجويني يرجع إلى ارتباط هذه القضية بمقاصد الشريعة العامة، يقول الجويني: « فإذا ارتبط النظر بالأمر الكلي، وآل الخوف والاستشعار إلى البيضة والحوزة، فقد عظم الخطر وتفاقم الغرر »[61]، ففي هذه الحالة يصبح من الضروري تخصيص ميزانية كبيرة وأموال قارة تستجيب لاحتياجات الدفاع والجهاد للدولة الإسلامية، وهذا الأمر لا يتحقق إلا باتباع سياسة الادخار، التي تصنف من الناحية المقاصدية بأنها ضرورية وبالتالي فهي مقدمة على أشياء أقل أهمية أو يمكن وصفها بأنها حاجية مثل صرف الأموال في بناء بعض المرافق العامة كالقناطر مثلاً، يقول

الجويني معبراً عن هذا المعنى: « فكيف يليق بنظر ذي تحقيق أن يبدد الأموال في ابتناء القناطر والدساكر، ويترك ما هو ملاذ العساكر»[62].

ويرى الجويني أن سيرة الخلفاء الراشدين لا تعتبر دليلاً على ما ذهب إليه السلف، لأن الدولة الإسلامية في وقتهم كانت تخضع لنظام بسيط غير معقد وكان هذا النظام يكفي لتحقق مقاصد الشريعة، فمثلاً في عهد الرسول ﷺ كان الصحابة - رضي الله عنهم - يمثلون الشعب وفي نفس الوقت القوة العسكرية للدولة الإسلامية، أما ميزانية الدولة الإسلامية فكانت تقوم على تبرعات أغنياء الصحابة، ولم يكن الأمر يحتاج إلى أكثر من تشجيع وحث على البذل والجهاد. وكذلك الأمر في عهدي الخليفتين أبي بكر وعمر، فرغم ازدياد رقعة الدولة الإسلامية وظهور الحاجة إلى تجنيد الجند وترتيب المرتزقة إلاّ أن الظروف لم تكن تسمح بالادخار، وكانت الأموال التي تأتي عن طريق الغزو والجهاد تخصص للدفاع وللجهاد في سبيل الله، أما في عهد عثمان - رضي الله عنه - فلا يستبعد الجويني أن يكون ادخر، وفي عهد الخليفة علي - رضي الله عنه - فإن فترة خلافته كانت غير مستقرة حيث ابتلي فيها بقتال البغاة ولم يتمكن من تنظيم المسائل المالية. ولا يستدل الجويني بفترة الحكم الأموي لأن في هذه الفترة « انقلب الأمر ملكاً عضوضاً، وتغير الحكم والزمان»[63]. أما في عصر الجويني فإن الأمر يختلف « فقد اتسعت خطة الإسلام، وهي على الازدياد... ولكل زمان رسمه وحكمه »[64].

### 2- ما الحكم في حالة عجز الميزانية عن الوفاء بحاجات الدفاع والجهاد؟

هذه المسألة تعتبر في نظر الجويني أكثر من غيرها التصاقاً بالسياسة الشرعية، لأن ترك الأمة عرضة لغزو الأمم الأخرى، أو تعطيل الجهاد بسبب نقص الأموال أمر لا يستقيم، كما أن ترك الأمر لولاة الأمور للاسترسال في أموال الرعية من غير ضوابط شرعية يؤدي إلى الخروج عن الشريعة، لذلك يتطلب الأمر تكييف هذه المسألة على حسب مقتضى السياسة الشرعية. ففي مسألة الدفاع عن التراب الإسلامي، يستدل الجويني بإجماع العلماء على وجوب التضحية بالأنفس إذا وطئ الكفار أرض الإسلام، وإذا وجبت التضحية بالأنفس فإن التضحية بالأموال أقل شأناً من التضحية بالأنفس، وهذا استناداً إلى ترتيب الضروريات الخمس وبالتالي فوجوبها أمر محتوم، يقول الجويني: « فأما إذا وطئ الكفار ديار الإسلام، فقد اتفق حملة

الشريعة على أنه يتعين على المسلمين أن يَخِفُّوا ويطيروا إلى مدافعتهم زرافات ووحداناً...فإذا كانت الدماء تسيل على حدود الظُّبات، فالأموال في هذا المقام من المستحقرات»[65]. ويوظف الجويني هنا مقاصد الشريعة لينتقل من الحالة البسيطة التي حصل حولها إجماع وهي التضحية بالأنفس في وقت لم تتسع فيه بعد دولة الإسلام وكان الشعب يمثل القوة العسكرية، إلى حالة معقدة أصبح الشعب منفصلاً عن القوة العسكرية، فلم تعد التضحية بالأنفس وسيلة ناجعة، وأصبحت التضحية بالمال أفضل، وكل هذا يتفق مع ميزان الشرع ومقاصده.

وكذلك في مسألة الجهاد فإن الجويني يقطع بضرورة توظيف أموال، وذلك بأن يكلف الإمام الأغنياء والموسرين بَذْلَ فضلات أموالهم، ويستند الجويني في ذلك إلى أن الجهاد من فروض الكفايات، وأنه يدخل في حفظ الدين وتبليغ الرسالة[66].

**3 ـ حكم توظيف الإمام على الغلات والثمار:**

وفي هذه المسألة يرى الجويني أن الغالب عدم وفاء موارد الدفاع والجهاد (أخماس الغنائم والفيء) بحاجات الجند، وهذا بسبب اتساع دولة الإسلام، وكثرة الجند، وتعدد المهام الموكولة لهم، ففي هذه الحالة وما دام « الغرض التجرد للجهاد إعلاء لكلمة الله وحياطة الملة » فإن الجويني خلافاً للمقلدين « الذين لا تقتضيهم نفوسهم التحويم على الحقائق» يرى القطع بتوظيف أموال تكون مصادرها مطردة للوفاء بحاجات الجند، وهذا لا يتحقق إلا عن طريق التوظيف على الغلات والثمار. ويرد على حجة الذين تمسكوا بسوابق الصحابة، واجتهادات أئمة المذاهب بقوله: « **والذي ذكرناه أمر كلي بعيد المأخذ من آحاد المسائل، ومنشؤه الإيالة الكبرى**، مع الشهادات الباتة القاطعة من قاعدة الشريعة، فإذا مست الحاجة إلى استمداد نجدة الدين وحرسة المسلمين من الأموال، ولم يقع الاجتزاء والاكتفاء بما يتوقع على المغيب من جهة الكفار، وتحقق الاضطرار، في إدامة الاستظهار...وإذا رتب الإمام الفضلات والثمرات والغلات قدراً قريباً، كان طريقاً في رعاية الجنود والرعية مقتصدة مرضية»[67].

**وهكذا فالجويني استخدم مقاصد الشريعة العامة كبديل عن المنهج الأصولي القديم لإيجاد مخرج سياسي شرعي لحل الأزمات المالية المتوقعة التي تعترض الدولة الإسلامية في نموها الطبيعي، وهذا في ظل ظروف سياسية واقتصادية كانت تسود في عصره.**

**في الأخير يمكن القول** بأن ما أنجزه الجويني لم يكن بالأمر الهين، وأنه نقل الفكر الإسلامي عموماً والفكر السياسي الإسلامي خصوصاً نقلة نوعية، وإذا عُرف عن الشافعي بأنه المؤسس الأول لمنهج الفكر الإسلامي فإن الجويني يعتبر بحق المؤسس الثاني لهذا المنهج، وذلك من خلال ربطه لهذا المنهج بمتطلبات الواقع، وقد وفر بذلك للشريعة الإسلامية سُبل الخلود، ووفر للدولة الدينية إمكانية الاستمرار في تجانس تام بين الشريعة والحياة (السياسة). لذلك فإن أثره في الذين جاؤوا من بعده كان بارزاً، ولم يكن الجويني مخطئاً عندما سمى كتابه الذي عرض فيه مشروعه الإصلاحي:" غياث الأمم في التياث الظلم " فقد أزاح الظُلم التي التفت حول الدولة الإسلامية التي لم تكن دولةً عادية في أهدافها وغاياتها، فقد كانت دولةً تسعى للجمع بين الدين والحياة، وبين المثل والواقع، وهذه المهمة من أصعب المهمات التي واجهت المؤمنين منذ انقطاع الوحي بعد وفاة الرسول محمد ﷺ.

**ـ الهوامش :**

1 ـ أحمد مبارك البغدادي، **الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي**، مؤسسة الشراع للنشر والتوزيع، ص71.

2 ـ نصر محمد عارف، **في مصادر التراث السياسي الإسلامي ( دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل )**، ط1، 1994م، ص:65.

3 ـ أحمد مبارك البغدادي، **دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنة**، ص 102.

4 ـ نفس المكان.

5 ـ نفس المكان.

6 ـ صافي لؤي، **العقيدة والسياسة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ( سلسلة قضايا الفكر الإسلامي " 11 " )، ط1، 1996، ص 130.

7 ـ التيجاني عبد القادر، **التفسير التأويلي وعلم السياسة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي: مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثالثة، العدد العاشر، 1997م، ص52.

8 ـ الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، ( طبعة دار الكتب العلمية)، ص 10.

9 ـ نفس المصدر، ص 39.

10 ـ نفس المصدر، ص54 ـ 55.

11 ـ نفس المصدر، ص58.

12 ـ للإطلاع على دور الفقهاء في الحفاظ على الخلافة العباسية انظر: ـ نزار النعيمي: **المقاصد السياسية والشرعية في مفهوم الإمامة عند الباقلاني**، دبي: مجلة الأحمدية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، العدد الثاني عشر، نوفمبر 2002 م، ص 236 ـ 239.

ـ يوجه سوي، **تطور الفكر السياسي عند أهل السنة**، ص 164.

13 ـ لقد سبق المعتزلة الجويني في التخلي عن شرط القرشية من خلال تعليل عقلاني لهذا الشرط (انظر ص67)، كذلك الخوارج عرفوا بعدم اشتراطهم للقرشية (ص 45)

14 ـ الباقلاني، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، ص471. و البغدادي، **أصول الدين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1401هـ ـ 1981م، ص 275-276.و يوسف أيبش و ياسوشي كوسوجي، **قراءات في الفكر السياسي الإسلامي**، ص 44.

15 ـ أحمد مبارك : البغدادي، **الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي**، ص 112.

16 ـ الفراء، **الأحكام السلطانية** تعليق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1400هـ ـ 1983م، ص 20. ويوسف أيبش و ياسوشي كوسوجي، **قراءات في الفكر السياسي الإسلامي**، ص 173 ( وهو ينقل عن المعتمد في أصول الدين للفراء).

17 ـ الجويني، **الغياثي**، ( طبعة دار الكتب العلمية)، ص140.

18 ـ الجويني :**غياث الأمم في التياث الظلم**، ( طبعة دار الكتب العلمية)، ص 141.

19 ـ نفس المصدر، ص 143.

20 ـ الجويني : **غياث الأمم في التياث الظلم**، (طبعة دار الوفا )، ص338.

21 ـ الجويني : **غياث الأمم في التياث الظلم**، ( طبعة دار الكتب العلمية)، ص 151.

22 ـ السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**،ج4، ص309، 317، حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والاجتماعي والثقافي والديني**، ج4، ص34، ابن خلكان، **وفيات الأعيان** ، ج2، ص128.

23 ـ الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، ( طبعة دار الكتب العلمية)، ص 102.

24 ـ نفس المصدر، ص 98 ـ 99.

25 ـ نفس المصدر، ص 100.

26 ـ نفس المصدر، ص 101.

27 ـ نفس المصدر، ص 101.

28 ـ انظر الفصل الثاني

29 ـ ابن فرحون، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، تعليق: جمال مرعشلي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ 1995م، ج2، ص 221.و **الموسوعة الفقهية**، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط2، 1408هـ 1988م، ج12،ص 265.

30 ـ الجويني : **غياث الأمم في التياث الظلم**، ( طبعة دار الكتب العلمية)، ص101.

31 ـ نفس المصدر، ص ، ص101.

32 ـ الجويني: **البرهان في أصول الفقه**، ( طبعة دار الكتب العلمية)، ج2، ص 206.

33 ـ نفس المصدر، ص ، ج2، ص 206.

34 ـ ابن فرحون، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام**، ج2، ص 129.

35 ـ لقد أوضح الجويني أن قضايا الصحابة لا ينبغي بناء قواعد عليها، وإنما لهم ظروف وملابسات خاصة لا يحيط بها المجتهد؛ لذلك يبدو أن الصحابة أصابوا فيما ذهبوا إليه؛ وهم وحدهم أعلم بالظروف التي حكمت مواقفهم.

36 ـ ابن القيم، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** ،ص 139، وقد حكى هذا الرأي عن شيخه ابن تيمية.

37 ـ ذكر القرضاوي في كتابه **السياسة الشرعية** " أن الدكتور البوطي في كتابه " ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية بين أن الإمام مالك – رضي الله عنه – لم يقل بذلك، وإنما هو رأي لسحنون.

38 ـ الغزالي أبوحامد، **المستصفى**، بيروت : دار الكتب العلمية، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، 1413 هـ، ص 176.

39 ـ القرضاوي، **السياسة الشرعية**، ص 40.

40 ـ هناك من اهتم بمواقف الجويني السياسية من المعاصرين، وهما: عبد العظيم الديب، **فقه إمام الحرمين الجويني**، ص 398–399. وعبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، ص 385–387، 411.

41 ـ الجويني : **غياث الأمم في التياث الظلم**، ( طبعة دار الكتب العلمية)، ص 104.

42 ـ نفس المصدر، ص 104.

43 ـ نفس المصدر، ص 104 ـ 105.

44 ـ نفس المصدر، ص 105.

45 ـ نفس المكان.

46 ـ ابن القيم، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، ص 339–344. و**الموسوعة الفقهية**، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط2، 1408هـ 1988م، ج12، ص 271.

47 ـ الجويني: **غياث الأمم في التياث الظلم**، ( طبعة دار الكتب العلمية)، ص 130.

48 ـ نفس المصدر، ص 130.

49 ـ نفس المصدر، ص 105.

50 ـ أحمد مبارك البغدادي، **الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي**، مؤسسة الشراع للنشر والتوزيع، ص 14.

51 ـ الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ج2، ص 269.

52 ـ الجويني: **غياث الأمم في التياث الظلم**، ( طبعة دار الكتب العلمية)، ص 131. والجويني يقصد الماوردي فهو الذي كان محل نقد متواصل من الجويني، انظر مثلاً ، ص67 من " الغياثي" .

53 ـ ستتضح هذه الظروف من خلال عرض المسائل التي اجتهد فيها الجويني.

54 ـ الجويني : **غياث الأمم في التياث الظلم**، ( طبعة دار الكتب العلمية)، ص 67.

55 ـ الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ج2، ص 269.

56 ـ الحديث رواه: ابن ماجة في **سننه**، كتاب الزكاة، باب ما أدي زكاته فليس بكنز، رقم: 1779.

57 ـ انظر عرضاً لرأي ابن حزم في التوظيف ( الضريبة ) مشفوعاً بأدلة من الكتاب والسنة، رفعت العوضي، **الضريبة في النظام الإسلامي**، ص 1067–1070.

58 ـ رفعت العوضي، **الضريبة في النظام الإسلامي**، عمان ( الأردن) : المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، 1990 م، ص1071.

59 ـ الجويني : **غياث الأمم في التياث الظلم**، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 112–113.

60 ـ نفس المصدر، ص 114.

61 ـ نفس المكان .

62 ـ نفس المكان .

63 ـ نفس المصدر، ص115.

64 ـ نفس المكان .

65 ـ نفس المصدر، ص118.

66 ـ نفس المصدر، ص119.

67 ـ نفس المصدر، ص129.